

Patrimônio cultural, memória social e identidade:
interconexões entre os conceitos

Donizete Rodrigues¹

Resumo: Baseando em autores de referência no assunto - como Hall, Geertz, Bourdieu, Bauman, Choay, Barth, Halbwachs, Maalouf, entre outros - o objetivo deste texto é discutir, numa perspectiva antropológica, os conceitos de patrimônio cultural, memória social e identidades (individual/coletiva, cultural e social), incluindo a identidade étnica. Na abordagem destes conceitos, é pertinente realçar, numa perspectiva macro-sociológica, a relação entre globalização e identidade(s), focando a forma como as identidades são construídas num contexto mundial da pós-modernidade, caracterizado pela 'glocalização' e, num nível mais micro-sociológico, a específica relação entre patrimônio e memória.

Palavras-chaves: antropologia; património; memória; identidade; etnicidade.

Abstract: Based on renowned authors, specialized in the topic - such as Hall, Geertz, Bourdieu, Bauman, Choay, Barth, Halbwachs, Maalouf - the objective of this paper is to discuss, from an anthropological perspective, the concepts of cultural patrimony, social memory and identities (individual/collective, cultural and social), including ethnic identity. Approaching these concepts, it is pertinent to highlight, in a macro-sociological perspective, the relationship between globalization and identity (s), focusing on the way that identities are constructed in a postmodern world, which is characterized by 'glocalization' and, at a more micro-sociological level, the specific relationship between patrimony and memory.

Keywords: anthropology; patrimony; memory; identity; ethnicity.

1. INTRODUÇÃO

Ao fazer uma 'arqueologia' dos conceitos (CHOAY, 1992) e, principalmente, com base na ampla literatura sociológica e antropológica sobre este tema, sabemos que cada um destes conceitos aqui em discussão é suficientemente complexo para ser estudado separada-

¹ Professor Associado com Agregação da Universidade da Beira Interior e Investigador-Sênior do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA-Universidade Nova de Lisboa). E-mail: donizetti.rodrigues@gmail.com

mente. No entanto, podemos justificar esta opção, de discuti-los em conjunto, com a forte relação que existe entre eles: patrimônio, memória e identidade são constructos sociais, no sentido preconizado por Clifford Geertz (1926-2006) - sistemas de representação e de significação coletivamente construídos, partilhados e reproduzidos ao longo do tempo.

É pertinente referir que esta visão teórica-conceitual de Geertz, apresentada na sua conhecida obra *The Interpretation of Cultures* (1973), partilha significativas semelhanças com os conceitos de reprodução social e de *habitus*, preconizados na Sociologia por Émile Durkheim (1858-1917) e posteriormente - podemos mesmo dizer que principalmente - por Pierre Bourdieu (1930-2002).

Mas antes de discutirmos os três conceitos, tema central deste artigo, vejamos, de uma forma sucinta, as ideias de Bourdieu sobre esta questão (RODRIGUES, 2016a).

Desenvolvido anteriormente na Filosofia por Aristóteles (século IV a.C.) e na Teologia por São Tomas de Aquino (século XIII), o termo *habitus* é utilizado pela primeira vez na Sociologia por Émile Durkheim (1922), para significar as competências adquiridas pelo indivíduo no decurso da sua educação e socialização.

Segundo Durkheim (1922), para Bourdieu (1992, 1998) *habitus* é um instrumento conceptual que auxilia pensar a relação, a mediação entre os condicionamentos sociais exteriores e a subjetividade dos sujeitos. É um sistema que envolve maneiras de sentir, pensar, agir, que são interiorizadas e incorporadas pelos indivíduos, em função das suas específicas condições de vida e trajetórias pessoais. Embora seja visto como um sistema engendrado no passado e orientando para uma ação no presente, é um sistema em constante reformulação; está, portanto, em constante construção ao longo do tempo,

num contínuo processo de reprodução social.

No sentido antropológico, o *habitus* refere-se às práticas e ações próprias de uma cultura. É uma noção que auxilia a pensar as características de uma identidade social, ou seja, é uma matriz cultural que predispõe os indivíduos a fazerem suas escolhas no contexto do grupo/sociedade onde está inserido.

Habitus refere-se ainda às disposições duráveis, matriz de percepções, juízos e ações que configuram uma ‘razão pedagógica’, ou seja, à lógica e às estratégias que uma cultura/grupo desenvolve para transmitir os seus valores; remete, portanto, para as aprendizagens dos modelos de conduta, dos modos de percepção e de pensamento adquiridos durante a socialização.

Para finalizar esta breve discussão, Bourdieu (1998) considera que o estudo do *habitus* permite não somente entender os comportamentos individuais, como mostrar de que forma os modelos de comportamento são interiorizados dentro de uma determinada sociedade.

Na abordagem dos conceitos de património, memória e identidade, vejamos primeiro a relação entre globalização e identidade(s), realçando a forma como as identidades são construídas num contexto mundial pós-moderno caracterizado pela ‘glocalização’.²

2. GLOBALIZAÇÃO E IDENTIDADE(S)

A globalização, onde há uma estreita interação entre fatores económicos, culturais-religiosos e comunicações, numa escala mundial, provoca um fluxo migratório massivo de pessoas e uma forte di-

² Neste contexto, ‘glocalização’ significa, simultaneamente, uma localização das práticas culturais e identitárias globais e uma mundialização das manifestações culturais e identitárias localizadas. Ver Robert Robertson, “Comments on the ‘global triad’ and ‘glocalization’ (1997).

nâmica na produção, circulação e consumo de bens, materiais e simbólicos, produzindo, neste complexo processo, multiculturalismo, hibridismo cultural (BHABHA, 1994), identidades novas e transculturais (SAYAD, 1998; CASTELLS, 2010). O consumismo global de bens culturais, com a americanização do mundo - hollywood, pop music, coca-cola, McDonald (RITZER & RYAN, 2004) - cria 'identidades partilhadas' (HALL, 1992).

Seguindo as ideias de Zygmunt Bauman (1998), principalmente a expressão «time/space compression» (p. 02), podemos afirmar que a globalização é a compressão, a diminuição do espaço geográfico pelo (encurtamento do) tempo; o que acontece num determinado lugar tem um impacto imediato sobre pessoas e lugares situados a uma grande distância (HALL, 1992). Isto é, através dos modernos meios de transporte e de comunicação, as informações, as culturas, as religiões, as ideias, os modos de vida de diferentes grupos/sociedades são divulgados e partilhados por outros lugares, espaços diferentes e agora já não (tão) distantes. Como afirmou Bauman (2001), "a diferença entre 'próximo e 'distante' está a ponto de desaparecer" (p. 18).

A globalização possibilita o acesso massivo aos transportes e às comunicações e, por isso, põe em causa as fronteiras territoriais locais e a relação entre lugares/localidades e identidades (BAUMAN, 1998). Os fortes fluxos migratórios transcontinentais e a rápida circulação, em tempo real, de informações e ideias provocam dissociações entre lugares e culturas (AGIER, 2001). Na verdade, a globalização, no contexto da (pós)modernidade, provoca novas (des)territorialidades, transitoriedades espaciais, «não-lugares» (AUGÉ, 1994) e, consequentemente, novas identidades, sociais e étnicas. Com migrações transcontinentais e difusão de informação em tempo real, com a glo-

balização mais acelerada do que nunca, o indivíduo não tem apenas uma identidade, mas várias identidades. Portanto, a globalização produz, inevitavelmente, uma forte diversificação no processo de construção identitária.

Segundo Paiva (2000, p. 01-02),

Cumprir situar o local (nacional ou regional) no contexto mundializado porque apesar de todas as tendências de homogeneização, fervilham hoje diversidades e diferenças caracterizando distintamente sociedades e culturas no novo sistema mundial.

A globalização, ao aproximar diferentes grupos étnicos, culturas, religiões, provoca um 'choque de culturas' (ver Samuel Huntington, *O Choque das Civilizações*, 1996). No que se refere à construção identitária em escala global (CASTELLS, 2010), a migração transnacional produz, no contexto dos já complexos mosaicos étnicos-culturais-religiosos, não só múltiplas identidades, mas principalmente «contested identities» (LOIZOS & PAPATAXIARCHÊS, 1991). Mas o que são «contested identities»? As «identidades contestadas» são identidades negociadas, reivindicadas, indefinidas, fluidas, em processo constante de construção e afirmação.

Esta nova cartografia mundial (PAIVA, 2000) possibilita o acesso maciço aos transportes e às comunicações e, por isso, coloca em causa as fronteiras territoriais locais e a relação entre lugares e identidades. A rápida circulação das informações, ideias e imagens, cria dissociações entre lugares e culturas (AGIER, 2001), originando novos modos de territorialização e de sociabilidade.

Os meios de comunicação - como a televisão, jornais, rádios e, é claro, a internet - cada vez mais desenvolvidos tecnologicamente, estão cada vez mais aprimorados, facilitando a vida de "algumas"

pessoas: vale a pena lembrar que estes meios comunicacionais facilitam a vida de "algumas pessoas", visto que nem todos possuem os recursos necessários para obtê-los. Veja o caso da falsa 'democratização' do acesso à internet, com o projeto de computadores de 100 dólares, para serem vendidos em África, continente onde a grande maioria da população não tem luz elétrica e luta diariamente pela sobrevivência, onde o crucial é garantir a água e o pão e não o facebook. Como disse Hall (1992), "a globalização é um processo desigual e tem a sua própria 'geometria do poder'" (p. 21).

A cultura nacional molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre as várias identidades possíveis, por um modo específico de individualização. Provocando o contato entre culturas nacionais, a globalização envolve uma interação entre factores económicos e culturais, causando mudanças nos padrões de produção e consumo, as quais, por sua vez, produzem identidades novas, transnacionais e globalizadas (GIDDENS, 1992).

A grande migração e dispersão de pessoas ao redor do mundo produz identidades que são moldadas e localizadas em e por diferentes lugares. A globalização forneceu e fornece o 'choque cultural', pois com toda essa circulação de informações e culturas diferentes, muitas pessoas acabam se identificando com modos e opiniões diferentes daquelas do seu lugar de 'origem'. Com isso, acabam adotando identidades diferentes, fazendo parte de diversos grupos e, até mesmo, acabam adquirindo opiniões e posturas nunca antes imaginadas. Com todo esse 'choque' de diferentes identidades, o próprio sujeito acaba se interrogando: quem sou eu?, ou seja, acaba tendo uma grande dificuldade em se encontrar neste complexo e global mosaico étnico-cultural-identitário.

Como referimos, o objetivo deste texto é discutir os conceitos

de patrimônio, memória e identidade. Começamos primeiro com a discussão do conceito de identidade nas suas variadas formas: étnica, cultural, individual/social.

3. IDENTIDADE ÉTNICA

Antes de discutir o conceito de identidade étnica, é necessário definir primeiro o que é etnia e etnicidade.

O conceito de etnia engloba os domínios biológico, social e cultural e partilha as seguintes características: é uma comunidade linguística e religiosa, que partilha a mesma tradição mítico-histórica (descendência bilateral a partir de um antepassado real ou imaginário), quase sempre na posse de um território, com um tipo comum de organização do espaço e apresentando um forte sentimento de pertença.

Embora etnicidade e identidade étnica sejam dois conceitos muito próximos, existem importantes distinções entre eles. Mas há uma distinção fundamental: devemos considerar identidade étnica como algo que se vai construindo e etnicidade como tendo um carácter mais estável. Algumas definições, que se seguem, ajudam a perceber o quanto estes dois conceitos estão intrincados.

A identidade étnica tem de ser entendida como identidade coletiva, no sentido da 'consciência colectiva' de Durkheim. Daí a definição (instrumental) de identidade coletiva como aquela que sacrifica as diferenças internas do grupo em benefício de uma unidade que incrementa o seu poder de negociação, de imposição, de luta e/ou de resistência, através da história, de narrativas.

Segundo Maalouf (1998), a construção das identidades decorre no quadro de relações de poder - económico, político ou simbólico -

que diferenciam, numa lógica desigualitária, dominantes de dominados, maiorias de minorias. A identidade étnica é construída dentro do grupo que partilha, coletivamente, a pertença a um 'nós', o que remete para a necessidade de cada indivíduo se inserir numa comunidade com a qual se sinta identificado: 'sou membro da maioria ou da minoria étnica?' Este é um dilema comum, por exemplo, nas segundas e terceiras gerações no contexto da imigração³.

Para se entender a dinâmica dos processos identitários é necessário ter em conta a implicação de dois elementos fundamentais: a) os critérios de pertença, em função dos quais são formulados julgamentos de similitude ou de não-similitude; b) os índices operatórios, a partir dos quais se caracterizam, se definem as identidades étnicas.

Além da confusão entre os dois conceitos (etnicidade e identidade étnica), o próprio conteúdo teórico revela uma forte e complexa heterogeneidade. A pluralidade das abordagens, sob a forma de uma forte polarização teórica, como sempre acontece nas ciências sociais, corrobora esta confusão. Do culturalismo versus instrumentalismo⁴, as oposições binárias sucedem-se como primordialismo/circunstancialismo, teorias assimilacionistas e teorias de conflito étnico e, por fim, teoria difusionista e teoria reativa. Não cabe num texto tão curto a abordagem pormenorizada de cada uma destas linhas de análise, apenas são referidas aqui para mostrar a grande diversidade das abordagens e do percurso histórico da construção dos conceitos de etnicidade e identidade étnica.

³ Na esteira de Portes & Rumbaut (2000), também verifiquei, nas minhas etnografias nos Estados Unidos da América e em vários países europeus, este dilema de pertença entre os imigrantes brasileiros, de segunda e terceiras gerações (RODRIGUES, 2016b).

⁴ A abordagem instrumentalista entende a etnicidade como um recurso mobilizável na conquista do poder político (ideológico) e de bens económicos. Foi, por exemplo, utilizada no contexto pós-colonial para pôr em causa as explicações primordialistas do tribalismo africano, que era visto, pelos colonizadores brancos-europeus, como um sistema de organização social-cultural primitivo e inferior em relação às sociedades ocidentais.

Apenas como ilustração, vejamos a distinção que John Rex (1987) faz sobre a primeira oposição binária: para a abordagem primordialista, as fortes ligações ao grupo étnico devem-se ao significado afetivo, primordial, irracional, que reveste o parentesco, o território, a tribo, o clã, a religião, elementos que possuem um forte poder de coação sobre os indivíduos. A existência de um tipo de ligações “primordiais” derivam mais de um sentimento natural de pertença do que da interação social; na abordagem circunstancial ou situacional, a solidariedade étnica resulta das circunstâncias sociais, tanto internas como externas, em que o grupo se encontra, num determinado espaço ou tempo.

Na linha da abordagem oposicional, a etnicidade surge como resultado da interação de grupos, a qual pressupõe oposição entre eles. Os grupos étnicos reforçam esta oposição para não se deixarem absorver pela sociedade de acolhimento e, assim, persistirem no tempo. A duração deste sistema só é possível através de valores e normas comuns e/ou organização política, de forma a atingir os objetivos do grupo. A oposição proporciona a distinção dos símbolos, da história comum e dos sentimentos entre os membros.

O que torna uma cultura étnica significativa não é o seu lugar no sistema, nem a sua singularidade, mas a sua capacidade de resistir, de marcar uma oposição histórica. É através de uma intensa competição que as características culturais tomarão o seu significado de distinção étnica. Conforme salientou San Román (1989, p. 205),

A identidade étnica só pode existir através das diferenças culturais e só aumentará se existir uma oposição, pois, é através da intensa competição, que os caracteres culturais alcançarão o seu pleno significado, o de distinções étnicas.

Para a definição do conceito de etnicidade é fulcral considerar as contribuições de John Rex (1987): em primeiro lugar, as formas de comportamento culturalmente moldadas levam os indivíduos a manterem relações mais íntimas com os membros do seu grupo; ou seja, são partes de uma estreita rede de relações sociais; em segundo, o princípio da “consciência de espécie” (sentimento de pertença) atua através da partilha das mesmas características físicas e culturais; finalmente, pode acontecer que a semelhança de comportamento cultural seja considerado como sinal de parentesco biológico; não é de admirar que, normalmente, aqueles que (com)partilham a mesma cultura apresentem uma ascendência biológica comum.

Para Giddens (2013), a etnicidade se refere às práticas culturais e perspectivas que distinguem, de outras, uma dada comunidade. Os membros dos grupos étnicos vêem-se, a si-próprios, como culturalmente diferentes dos outros grupos e são entendidos, por estes, de igual modo.

A etnicidade pode ser entendida como um princípio de reprodução e de gestão das diferenças culturais entre grupos. É utilizada na construção de coletividades independentes, segundo três factores essenciais: a ideia de carácter comum - origem, história e tradições; a diferença em relação a outros grupos; interação entre os grupos num contexto plural e mais ou menos hierarquizado.

A etnicidade não deve ser apenas entendida a partir do que é visível dentro do grupo - tradições, língua, vestuário, religião - algo que afeta a autoconsciência e a identificação dos membros do grupo, mas, também, a partir das relações que se estabelecem com os outros. Nesta linha, a abordagem interacionista entende a etnicidade como forma de interação social, ou seja, a etnicidade é um processo contínuo de dicotomização entre membros do grupo e ‘outsiders’.

(POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1999).

É necessário começar a discutir as ideias do antropólogo norueguês Fredrick Barth (1928-2016), criador do conceito de “fronteira étnica” e cuja teorização, dos finais da década de 1960, influenciou fortemente os estudos sócio-antropológicos sobre este tema.

Vejamos o que diz Zygmunt Bauman (2008, p. 14-15) sobre esta questão. Na esteira de Barth, este sociólogo afirma que

La frontera es lo que separa y, al mismo tiempo, conecta culturas. Hoy en día, estamos obsesionados por las fronteras... es una paradoja lógica porque, en un mundo como el nuestro que se globaliza con gran rapidez, las fronteras son cada vez menos eficaces. Y, al perder su eficacia, pierden también su importancia práctica. Pero, al tiempo que disminuye su importancia, adquieren una significación creciente, hasta el punto de que tienden a estar sobrecargadas de significado.



A perspectiva de Fredrick Barth (1976), expressa na sua famosa obra *Os Grupos Étnicos e as suas Fronteiras*, problematiza a emergência e persistência dos grupos étnicos, como entidades identificáveis, pela manutenção (dos limites) das suas fronteiras.

Barth era contra a ideia de que cada grupo étnico conserva a sua cultura através de um isolamento geográfico e social, como forma de conservação da diversidade cultural. Para ele, os limites étnicos persistem apesar do trânsito de pessoas entre grupos. Ou seja, as distinções étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, de contato, nem de uma ausência de interação social. Na verdade, as diferenças culturais podem persistir, apesar dos contatos interétnicos.

Esta inversão da problemática coloca os processos de atribuição de categorias e de interação no centro da análise. Na medida em que

a existência dos grupos étnicos depende da manutenção das suas fronteiras, a questão agora é compreender como as dicotomizações entre membros e 'outsiders' são produzidas e mantidas e discernir o seu efeito sobre os comportamentos.

Segundo Barth (1976), é o limite étnico que define o grupo e não o conteúdo cultural que ele encerra: os limites étnicos canalizam a vida social e isto ocasiona uma organização muito complexa de relações sociais e de conduta. Assim, a persistência dos grupos étnicos em contato implica, por um lado, critérios e sinais de identificação e, por outro, uma estrutura de interação que permite a manutenção das diferenças culturais. Dito de outra forma, se um grupo mantém a sua identidade, quando os seus membros entram em interação com outros de culturas diferentes, isto acontece porque há critérios sociais para determinar a pertença e/ou a exclusão. Assim, a persistência dos grupos étnicos, em situação de contato, implica não só critérios e marcas ostensivas de identificação, como uma estruturação da interação que permite a manutenção das diferenças culturais de ambos os grupos em contato.

A identidade étnica deve ser considerada como um atributo que define que papel social pode (e deve) assumir um indivíduo com tal identidade. A identidade étnica é similar ao gênero e à classe social, pois constringe igualmente o sujeito em todas as suas atividades e relações sociais e não só em algumas situações sociais definidas. Pode dizer-se também que a identidade é imperativa, não podendo ser temporalmente suprimida.

Os atores sociais, no seu processo de interação social, utilizam as suas respetivas pertenças e identidades étnicas. Embora a elaboração de categorias étnicas tenha em conta diferenças culturais, não se trata aqui da soma das diferenças objetivas, mas apenas aquelas que

os próprios atores consideram como sendo significativas.

Os conteúdos culturais das dicotomias étnicas parecem ser, segundo Barth (1976), de duas ordens: a) sinais ou signos manifestos - as características com as quais os indivíduos pretendem mostrar a sua identidade, tais como costumes, língua, ou estilo de vida em geral; b) orientações de valores fundamentais - os critérios de moralidade e de excelência, pelos quais são julgados os seus atos.

Neste contexto, a etnicidade é vista como um elemento de definição de situação, manipulado pelos atores, durante as suas interações sociais. A etnicidade surge-lhes como meio de construção, de manipulação e de modificação da realidade social. É um elemento das negociações explícitas ou implícitas de identidade, sempre implicadas nas relações sociais. A hipótese é que, durante essas negociações, os atores procurem impor uma definição da situação que lhes permita assumir a identidade mais vantajosa.

Quando a identidade étnica é um estigma social, o domínio da impressão impõe-se como uma preocupação constante dos atores. Assim, assumem posturas diferentes, conforme a interação tem lugar num local público ou na esfera privada do seu próprio grupo étnico. Pode até ser considerado que o domínio da impressão consiste em cultivar um estereótipo de marginalização; é o caso, por exemplo, dos ciganos em Portugal. A identidade desvantajosa não é mascarada, pelo contrário, é explorada como uma fachada, permitindo evitar a confrontação social com os não-ciganos, reservando, no entanto, aos seus coétnicos, as expressões das características que definem um cigano (RODRIGUES ET AL., 2000).

Como vimos, as investigações contemporâneas sobre etnicidade assentam numa base de aquisições teóricas diferenciadas. Neste contexto, dois aspetos são particularmente evocados: os aspetos relacio-

nais e os aspetos dinâmicos da etnicidade e da(s) identidade(s) étnica(s).

O 'Nós' surge em oposição a 'Eles', ou seja, a primeira característica da etnicidade é a emergência de uma consciência de separação e de formas de interação que podem surgir num contexto social comum. Como já referimos, a etnicidade não se manifesta em condições de isolamento; pelo contrário, é a intensificação de interações próprias do mundo moderno, no contexto urbano, que faz ressaltar as identidades étnicas. Não é, portanto, a diferença cultural que é a fonte da etnicidade, mas a comunicação cultural que permite traçar fronteiras entre grupos através de símbolos compreensivos para ambos, *insiders* e *outsiders*.

A etnicidade não se define como uma qualidade ou uma propriedade ligada de modo inerente a um certo tipo de indivíduos ou grupos, mas como uma forma de organização ou um princípio de divisão do mundo social, cuja importância varia de acordo com as épocas e as situações. O seu conteúdo, assim como a sua significação, são susceptíveis de mudanças e de redefinições. É este aspeto dinâmico que define o seu carácter relacional.

Para finalizar este ponto, uma referência à importância da cultura nesta discussão. Não são as diferenças culturais, empiricamente observáveis pela Antropologia, que interessam ao estudo da etnicidade, mas as condições nas quais certas diferenças culturais são utilizadas como símbolos da diferenciação entre *in-group* e *out-group*.

A etnicidade não é a simples expressão de uma cultura. Ela implica sempre um processo de seleção de características culturais que os atores se apropriam para os tornar critérios de identificação/associação a um grupo étnico. Essas características ou esses valores, aos quais as pessoas associam a sua identidade, não são necessa-

riamente as mais importantes, as que têm objectivamente o maior poder de demarcar as diferenças. Uma vez selecionados e dotados de valor emblemático, certas características culturais surgem como propriedade do grupo, no duplo sentido de atribuição e de posse, e funcionam como sinais, sobre os quais se edifica o contraste entre Nós e Eles. Segundo Barth (1976), é precisamente na identificação de certas características culturais como marca distintiva de um grupo que reside o trabalho de manutenção das fronteiras sobre a qual assenta a organização social dos grupos étnicos.

4. O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA

Uma primeira questão importante que surge nesta discussão é: devemos falar de identidade ou identidades? Somos possuidores de uma identidade ou de várias identidades? Na verdade, é preciso admitir que somos portadores de várias identidades. Segundo Maalouf (2003), cada indivíduo possui uma identidade composta de muitas afiliações e pertenças. Na verdade, existe em todas as sociedades uma enorme variedade de identidades: étnica-racial (negro, branco, mestiço), de classes sociais (rico, classe média, pobre), de género (mulher, homem), sexual (hetero/homo/bi/transsexual), de acordo com o ciclo de vida (jovem, adulto, idoso), etc. Por isso, alguns autores diferenciam identidades individuais de identidades culturais/sociais e, portanto, coletivas. Segundo Hall (1992, p. 12), “O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada, estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias e não resolvidas”.

Portanto, as identidades culturais não são, hoje, rígidas nem,

muito menos, imutáveis; são sempre resultados transitórios de processos de identificação. Mesmo as identidades gerais, aparentemente mais sólidas, como a étnica-racial, religiosa ou de pertença geográfica, nacional ou supranacional (africano, latino-americano, europeu), ou mesmo de 'cidadão do mundo', escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante processo de transformação, responsáveis, em última instância, pela sucessão de configurações que de época para época dão corpo e vida a tais identidades. Identidades são, portanto, identificações em curso (SANTOS, 1994).

Amin Maalouf (1998) propõe que se entenda a identidade de cada um como aquilo que nos diferencia dos outros. É algo que se vai construindo, passo a passo, e que se vai transformando ao longo da existência do indivíduo. As identidades emergem dos processos interativos que os indivíduos experimentam na sua realidade quotidiana, feita de trocas reais e simbólicas. Na mesma linha, Bauman (1998) propõe conceitualizar identidade hoje como uma noção interacional em vez de atributiva, ideia predominante na pré-modernidade; isto é, na modernidade, a identidade deve ser entendida como uma realização, um produto de conquista na (inter)relação entre grupos diferenciados.

A identidade é um processo de identificações historicamente apropriadas que conferem sentido ao grupo (CRUZ, 1993). Ou seja, ela implica um sentimento de pertença a um determinado grupo étnico, cultural, religioso, de acordo com a percepção da diferença e da semelhança entre 'ego' e o 'alter', entre 'nós' e os 'outros'.

A construção da identidade, seja individual ou social, não é estável e unificada - é mutável, (re) inventada, transitória e, às vezes, provisória, subjetiva; a identidade é (re)negociada e vai-se transfor-

mando, (re)construindo-se ao longo do tempo. Neste contexto, a perda de um 'sentido de si' estável é entendida como deslocamento ou descentração do sujeito, do Eu. Este deslocamento-descentração, tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos, provoca nos indivíduos a denominada 'crise de identidade' (HALL, 1992).

Conforme nos ensina a História, a Sociologia e a Antropologia, a sociedade (e/ou grupo) constrói e reproduz a sua identidade através do apego constante ao seu passado, mitológico, histórico e, principalmente, simbólico-religioso. Daí a grande importância da religião no processo de construção identitária (RODRIGUES, 2013; CRESPO, RODRIGUES, JORGE, 2015). Invertendo a lógica da questão, podemos dizer que as sociedades são resultados de processos (históricos, mitológicos, religiosos) de (con)textualização e de (des/re)contextualização de identidades culturais, ao longo do tempo (SANTOS, 1994).

Associado (quase) sempre ao étnico (FENTON 2004), o fator religião desempenha um papel muito importante no processo de construção identitária; o sistema religioso, na lógica funcionalista (DURKHEIM, 1912), é um dos principais meios de construção de solidariedades e de representações identitárias. Como já referimos em outros trabalhos (RODRIGUES 2013; CRESPO, RODRIGUES, JORGE, 2015), toda a religião, todo o universo simbólico-religioso, implica uma mobilização específica da memória coletiva e de sua transmissão e reprodução social. A religião é um modo de construção social da realidade, um sistema de referências ao qual os atores sociais recorrem, espontaneamente, para refletir o universo (contexto social, cultural e identitário) no qual vivem. E este universo social, cultural, religioso reflete e se materializa no/num património; tema da nossa próxima discussão.

5. PATRIMÓNIO CULTURAL

A Antropologia tem demonstrado que todas as sociedades humanas produzem, diferentemente, objetos, ideias, representações simbólicas e comportamentos, que nós, os antropólogos, denominamos *cultura* (LÉVI-STRAUSS, 2011). Esse património cultural, que pode ser material (ou seja, o que é visível, como os artefactos) e não-material (o que não é visível, como ideias, comportamentos, sistema simbólico e religioso), é reproduzido e preservado através da memória social.

No entanto, é importante realçar que o património cultural não é só o que é materializado, escrito, museolizado e edificado (como é o caso da Arqueologia industrial). Como nos ensina a Antropologia, existe também a memória oral, a oralidade, considerada, nos contextos das sociedades ágrafas/primitivas/indígenas/nativas, como uma «escavação da memória», para utilizar uma linguagem arqueológica.

Mas, podíamos indagar, se vivemos num mundo dominado pela escrita e pela imagem (no sentido do audiovisual, também ele um património valioso), qual é a importância da oralidade no mundo altamente tecnológico de hoje? Apesar do predomínio das novas tecnologias de comunicação/informação via internet (twitter, facebook, google plus), criando identidades coletivas em escala global (CASTELLS, 2010), é ainda pertinente a discussão sobre o oral e o escrito no contexto das sociedades (pós)modernas, pois esses dois domínios culturais desempenham um papel marcante na transmissão do saber, na forma como as sociedades constroem a sua memória coletiva e se reproduzem socialmente.

Mas o que é património cultural? É o conjunto de bens, materiais e imateriais, que são considerados de interesse coletivo, suficien-

temente relevantes para a perpetuação no tempo. O património faz recordar o passado; é uma manifestação, um testemunho, uma invocação, ou melhor, uma convocação do passado. Tem, portanto, a função de (re)memorar acontecimentos mais importantes; daí a relação com o conceito de memória social. A memória social legitima a identidade de um grupo, recorrendo, para isso, do património (MARTINS, 2011).

O património expressa a identidade histórica e as vivências de um povo. O património contribui para manter e preservar a identidade de uma nação (daí o conceito de identidade nacional), de um grupo étnico, comunidade religiosa, tribo, clã, família (CHOAY, 1992). É a herança cultural do passado, vivida no presente, que será transmitida às gerações futuras. É o conjunto de símbolos sacralizados (no sentido religioso e ideológico) que um grupo, normalmente a elite (política, científica, económica e religiosa), decide preservar como património coletivo. Portanto, há uma legitimação social e política do que é (ou não) património.

É importante realçar esta ideia da manipulação ideológica do que pode ser ou não património; quem decide o que é relevante preservar é um determinado grupo (elite) e não o coletivo (povo) como um todo. Neste sentido, o património é um constructo social (PRATS, 1997), é uma invenção, ou por outras palavras, uma versão apenas de uma parte do conjunto das ações humanas, num determinado período histórico (PERALTA, 2000). Neste caso, considerando a estreita relação entre património e identidade, a identidade de um grupo/sociedade é sempre um processo seletivo e fragmentado.

Mas qual é a relação entre património e identidade? O património tem com a identidade inúmeras e variadas relações. Como atributo coletivo, o património é um elemento fundamental na construção

da identidade social/cultural e, simultaneamente, é a própria materialização da identidade de um grupo/sociedade (CHOAY, 1992; SCHIELE, 2002; PERALTA & ANICO 2006).

Após discutir identidade e património (e algumas relações entre estes dois conceitos), é altura de abordar a memória social.

6. MEMÓRIA SOCIAL

A Antropologia cultural procura entender como as sociedades, dos primórdios até hoje e em diferentes regiões do mundo, produzem, reproduzem e materializam o saber, isto é, como as diferentes sociedades formam e transmitem o seu conhecimento acumulado ao longo dos tempos. Dito de outra forma, como elas formam e transmitem a sua memória social (CONNERTON, 1989; OLICK, 2011).

A análise antropológica da memória social foi muito influenciada pelas Escolas histórica e sociológica francesas. A historiografia de Philippe Ariès (1914-1984) e Pierre Nora defende que a cultura popular, a história da vida familiar e a religiosidade são elementos importantes na construção social da memória. Quanto à Sociologia, a influência veio principalmente através do ex-aluno e discípulo de Durkheim, o filósofo e sociólogo Maurice Halbwachs (1877-1945), considerado o expoente máximo da 'sociologia da memória coletiva'.

Segundo Halbwachs, «it is in society that people normally acquire their memories. It is also in society that they recall, recognize, and localize their memories» (1992: 38).

Para este autor, a memória, como fenómeno social, é coletivamente construída e reproduzida ao longo do tempo. Assim como o património cultural (ou como *um* património cultural), a

memória social é dinâmica, mutável e seletiva; seletiva porque nem tudo o que é importante para o grupo fica «gravado na memória», fica registrado para as gerações futuras.

Há uma questão pertinente nesta discussão sobre memória: existe uma memória individual ou ela é necessariamente coletiva? Segundo Halbwachs (1992), a memória individual (se é que ela existe) é construída necessariamente a partir e no interior de um grupo; portanto, de uma memória coletiva e de uma memória histórica. A memória histórica é entendida como o «passado vivido», constituído pela sucessão de acontecimentos/momentos marcantes na vida do grupo, da nação, do país, e que possibilita a construção de uma narrativa sobre o passado.

Mas qual é a relação da memória social com a identidade? A memória pode ser entendida como processos sociais e históricos, de expressões, de narrativas de acontecimentos marcantes, de coisas vividas, que legitimam, reforçam e reproduzem a identidade do grupo (CRUZ, 1993). Segundo Halbwachs (1992), a identidade reflete todo o investimento que um grupo faz, ao longo do tempo, na construção da memória. Portanto, a memória coletiva está na base da construção da identidade. Esta reforça o sentimento de pertença identitária e, de certa forma, garante unidade/coesão e continuidade histórica do grupo.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

À laia de conclusão, é preciso admitir que a discussão sobre património cultural, identidade(s) e memória social, conceitos por si tão complexos, não se esgota num texto tão curto. Embora esta reflexão tenha (talvez) permitido algum avanço na conceptualização e na

compreensão destes três conceitos, esta pequena discussão deixou muitas questões em aberto, cujos objetivos, espaço e tempo aqui dispensados não são suficientes para dar respostas a questões antropológicas tão pertinentes.

Referências

AGIER, M. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, 2001, p. 7-33.

AUGÉ, M. **Não-Lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus, 1994.

BARTH, F. **Los Grupos Étnicos y sus Fronteras**. México: Fondos de Cultura Económica, 1976.

BAUMAN, Z. **O Mal Estar da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. **Múltiples Culturas, una sola humanidad**. Madrid: Katz Editores, 2008.

BHABHA, R. **The Location of Culture**. New York: Routledge, 1994.

BOURDIEU, P. **Pierre Bourdieu avec Löic Wacquant**; réponses. Paris: Seuil, 1992.

BOURDIEU, P. **Escritos de Educação**. Petrópolis: Vozes, 1989.

CASTELLS, M. **The Power of Identity**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

CHOAY, F. **L'Allégorie du Patrimoine**. Paris: Editions du Seuil, 1992.

CONNERTON, P. **How Societies Remember**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

CRESPO, Danielle; RODRIGUES, Donizete; JORGE, Érica. Debatendo identidades. In: PINEZI, Keila (org.). **Sem Preconceito**: conversas sobre religião e ciência. São Paulo: EdUFABC, 2015.

- CRUZ, R. D. Experiencias de la Identidad. **Revista Internacional de Filosofía Política**, México, n. 2, 1993, p. 63-74.
- DURKHEIM, É. **Les Formes Élémentaires de la Vie religieuse**. Paris: PUF, 1912.
- DURKHEIM, É. **Éducation et Sociologie**. Paris: PUF, 1922.
- FENTON, S. Modernidade, Etnicidade e Religião. In: RODRIGUES, Donizete (org.). **Em Nome de Deus: a religião na sociedade contemporânea**. Porto: Edições Afrontamento, 2004.
- GEERTZ, C. **The Interpretation of Cultures**. New York: Basic Books, 1973.
- GIDDENS, A. **Sociologia**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- GIDDENS, A. **As Consequências da Modernidade**. Oeiras: Celta, 1992.
- HALBWACHS, M. **On Collective Memory**. Chicago: University Chicago Press, 1992.
- HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1992.
- HUNTINGTON, S. **The Clash of Civilizations**. New York: Simon & Schuster, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, C. **L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne**. Paris: Éditions du Seuil, 2011.
- LOIZOS, P. & PAPATAXIARCHIS, E. (eds.). **Contested Identities**. Princeton : Princeton University Press.
- MAALOUF, A. **Les Identités Meurtrières**. Paris: Bernard Grasset, 1998.
- MAALOUF, A. **In the Name of Identity**. London: Penguin Books, 2003.
- MARTINS, S. D. **A Memória de um Lugar: discursos e práticas identitárias na Freguesia do Castelo em Lisboa**. Dissertação de mestrado em Antropologia. ISCSP/Universidade Técnica de Lisboa, 2011.
- OLICK, J. et al (eds.). **The Collective Memory Reader**. Oxford: Oxford

University Press, 2011.

OOMMEN, T. K. Estado, Nação e Etnia: os laços processuais. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 39, 1994, p. 3-29.

PAIVA, C. C. **Estratégias de comunicação no mundo globalizado**. www.bocc.ubi.pt, 2000, p. 1-8.

PERALTA, E. Património e Identidade. Os Desafios do Turismo Cultural. **Antropológicas**, Porto, n. 4, 2000, p. 217-224.

PERALTA, E. & ANICO, M. (orgs.) **Patrimónios e Identidades: ficções contemporâneas**. Oeiras: Celta, 2006.

PORTES, A. & RUMBAUT, R. (eds.) **Legacies: the story of the immigrant second generations**. Berkeley: University of California Press, 2000.

POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **Théorie de l'ethnicité**, Paris, Presse Universitaire de France, 1999.

PRATS, L. **Antropología y Patrimonio**. Barcelona: Ariel, 1997.

REX, J. **Raça e Etnia**. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

RITZER, G. & RYAN, M. Americanisation, McDonaldisation and Globalisation. In: CAMPBELL, Neill et al (eds.). **Issues in Americanisation and Culture**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

RODRIGUES, D. **O Que é Religião?** A visão das ciências sociais. São Paulo: Editora Santuário, 2013.

RODRIGUES, D. Antropologia e Educação: olhares cruzados e interdisciplinares. In: BARRIO, Ángel Espina; CORRÊA, Luiz; VIEIRA, Telmo Pedro (eds.). **Educação, Ecoturismo e Cultura em Ibero-América**. Florianópolis: Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina, 2016a.

RODRIGUES, D. Dinâmicas Migratórias do Pentecostalismo Brasileiro - estudos de caso nos Estados Unidos e Europa, In: AUGUSTO, Nuno

(coord.). **A Sociedade em Debate**, pp. 83-110. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2016b.

RODRIGUES, D. et al. **Ciganas e não-Ciganas** - reclusão no feminino. Lisboa: Contra-Regras, 2000.

SAN ROMÁN, T. Culture traditionnelle et transformations de l'identité ethnique chez les gitans espagnols en voie d'intégration, In: WILLIAMS, Patrick (org.). **Tsiganes: identité, évolutions**, Paris: Éditions Syros, 1989.

SANTOS, B. S. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. **Tempo Social** – Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v. 5, n. 1-2, 1994, p. 31-52.

SAYAD, A. **A Imigração e os paradoxos da alteridade**. São Paulo: EDUSP, 1989.

SCHIELE, B. (dir.) **Patrimoines et Identités**. Québec: Éditions Multi-Mondes, 2002.

Recebido em 08/07/2017

Aceito em 12/12/2017

